

Charles L. GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press, New Haven and London, 1986, 315 pàgs.

En aquesta obra Griswold ofereix una interpretació del *Fedre* de Plató. Interpretar un diàleg platònic exigeix assumir certs principis sobre la interpretació dels diàlegs platònics en general. D'altra banda, interpretar un text que tracta quelcom que té a veure amb la vida filosòfica demana, a més, l'assumpció per part de l'interpret d'una certa concepció d'una tal vida. La lectura de Griswold es desplega en el reconeixement explícit d'aquestes dues exigències: pel que fa al primer punt, l'autor dedica un apartat del llibre a fer explícits i comentar els seus principis interpretatius; pel que fa al segon punt, la reflexió sobre la naturalesa i la possibilitat de l'empresa filosòfica mateixa és un dels eixos que recorre tota l'obra i que culmina en l'epíleg, on Griswold, bo i recollint l'ensenyament platònic transmès pel *Fedre*, polemitzava amb Rorty i Derrida en defensa del diàleg.

La màxima que presideix la lectura de Griswold és que «the form of the dialogue is as intrinsic to its meaning as the content». Griswold adverteix que cal fer justícia al fet empíric de la forma mateixa del diàleg, donat que si hom desa-

tén a l'estratègia comunicativa assajada per Plató allò que en el diàleg vol ésser comunicat quedarà ocult. Seguim breument les indicacions de Griswold pel que fa a aquesta qüestió:

En un diàleg platònic es diuen coses i hi passen coses. El dir mateix esdevé un fer, actua sobre les ànimes dels interlocutors i els fa actuar, ara irats, ara avergonyits, ara complaguts, etc. D'altra banda, Plató no apareix mai com un dels personatges dins l'acció representada: no hi ha cap personatge els *logoi* del qual puguin ésser atribuïts directament a Plató mateix. Hom podria pensar que Sòcrates és aquest tal personatge; Griswold nega aquesta possibilitat en mostrar clarament —en especial quan tracta el mite de Teüt i Tamus entorn el problema de l'escriptura— que el dit i el fet per Sòcrates no sempre és el que Plató diu i fa. Però si no hi ha un *logos* fàcilment atribuïble a Plató, on trobem l'ensenyament platònic?

El *logos* de Plató és el tot del diàleg: intradialogalment Plató mai no diu res, però el diàleg mateix és reproduït pel *logos* platònic. Griswold observa que, si volem aprendre allò que Plató vol ensenyar(-nos), cal que restem atents a allò que el discurs platònic fa. En cada diàleg Plató *mostra* una escena dramàtica on cada cosa o cada figura es va a cercar allà on apareix, en el seu aclarir-se i en-

fosquir-se, en el seu figurar-se i desfigurar-se, tal com passa en les discussions i en les relacions de la vida de cada dia. Un diàleg platònic és, així, la representació mimètica de les accions dramàtiques en el context de les quals les qüestions poden o no poden ésser plantejades, poden o no poden ésser aclarides, poden o no poden ésser transmeses. Un diàleg platònic no és un tractat lògic sobre determinades qüestions sinó un relat que vol fer veure-hi clar, una fenomenologia dramàtica que mostra la possibilitat o la no possibilitat de la vida examinada —de la vida filosòfica— a la ciutat. Griswold cita Leo Strauss per tal d'assenyalar que, ateses les consideracions suara apuntades, res no és accidental en un diàleg platònic, en cada diàleg cada cosa és necessària, allà on ella té lloc. Això, diu Griswold, ens obliga a prendre'ns seriosament tots i cada un dels elements dramàtics i literaris que entren en joc en el diàleg considerat en cada cas. L'autor atén especialment al paper central que juga la ironia (tant la socràtica, intradialògica, com la platònica) en el *Fedre*.

La tesi major de la interpretació que Griswold fa del *Fedre* és que «when the *Phaedrus* is interpreted with the form-and-content maxim in mind, the dialogue comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge».

En l'exposició de la seva lectura, Griswold segueix l'ordre cronològic dels diferents episodis que componen el conjunt del *Fedre*. Aquesta exposició es desplega en sis capítols: els tres primers tracten les tres seccions en què es divideix la primera meitat del diàleg (la presentació de l'escena dramàtica i el pròleg, els dos primers discursos, i el discurs central —la palinòdia—); el quart dóna resposta al problema de la unitat del diàleg en mostrar com l'autoqualificació del mite present a la palinòdia exigeix progressar cap a una discussió sobre la *techné* dels discursos; els dos darrers tracten, respectivament, la discussió entorn la retòrica i la discussió entorn el problema de la paraula escrita, tal com apareixen en la segona meitat del diàleg.

Aquest no és el lloc de reproduir les indicacions que fa Griswold per tal de fer veure com apareix en el *Fedre* la cen-

tralitat del tema de l'autoconeixement. Només diré que Griswold hi veu clar i aconsegueix transmetre aquesta visió clara mercès a la cura i a la bellesa del seu relat. Centrem-nos només en les observacions de l'autor pel que fa al paper filosòfic de la ironia en el *Fedre*. Comencem seguint breument el fil de la lectura de Griswold:

Els dos primers discursos presents al *Fedre* (és a dir, el discurs de Lísiass i el primer discurs de Sòcrates) defensen la tesi que més val ésser no-amant que amant perquè el no-amant rep els favors de l'amant. Aquesta tesi és folla perquè l'argument ofert per tal de defensar-la deixa veure que el no-amant de qui es parla, atès que desitja els favors de l'amant, és en realitat un amant que no se sap tal. I això: qui defensa aquesta tesi es troba situat en l'auto-oblit i, en conseqüència, en la desorientació, tal com ho mostra l'acció dramàtica d'aquesta part del diàleg, on Sòcrates i Fedre van intercanviant els seus papers en un cercle viciós que no duu enlloc. És per això, assenyala Griswold, que Sòcrates, mogut per la seva passió per l'autoconeixement, fa la palinòdia (=la retractació) de la part central del diàleg. En el mite de la palinòdia el tema és l'ànima; aquí l'autoconeixement i l'ús del mite apareixen estretament connectats: l'ànima guanya i perd la seva unitat, experimenta diferents estats i diferents accions; i així hom no pot explicar l'ànima en termes que la reïfiquin, i cal, per tant, per tal de comprendre-la, una racionalitat mítica. Tanmateix, per bé que imprescindible, el mite és insuficient. Això es veu clar, apunta Griswold, si comparem *el dit* a la palinòdia amb *el fet* per Sòcrates en dir la palinòdia: el mite de la palinòdia comença reconeixent els límits del coneixement humà, però ofereix una comprensió sobrehumana del Tot... i Sòcrates és un home, no un déu. D'aquesta manera, la palinòdia es retracta a si mateixa, assenyala irònicament les seves pròpies limitacions, de manera que ella mateixa apunta la necessitat de progressar vers una discussió autoconscient respecte el *logos*. La palinòdia mateixa reclama una discussió més àmplia, reclama una nova palinòdia; això és la discussió (palinòdica) vers la *techné* de les

paraules que ve a continuació en el diàleg.

No cal continuar llegint el *Fedre* amb Griswold. El vist és suficient per a il·lustrar allò que volem destacar referent al conjunt de la lectura d'aquest autor. Comentem-ho:

Griswold veu molt bé com el *Fedre* avança palinòdicament, en un moviment autoinduït en el que la ironia juga un paper fonamental: les incoherències que hom troba a cada moment (per exemple a la palinòdia) no són fruit de la incompetència de Plató, sinó que apareixen com un pas generat intencionadament i, per tant, irònicament en el desenvolupament en el tema de l'autoconeixement. Cada nou pas no nega el moment anterior, sinó que l'integra en un context més ample bo i assenyalant-ne els límits. La dialèctica de l'autolimitació del mite és la dialèctica de l'autoconeixement. Griswold fa notar que el mite de Teüt i Tamus constitueix una palinòdia de la discussió tècnica, perquè la *techné* considerada aïlladament —si no se subordina a la recerca de l'autoconeixement, la qual recerca no és possible, com ja hem dit, si no hi intervé una racionalitat mítica— també es degrada en l'auto-oblit i en la desorientació. Aquest procés dialògic, assenyalava Griswold, té com a clau la ironia socràtica: Sòcrates va presentant els temes com si fossin definitius, i aleshores els ataca intencionadament en els seus fonaments per tal de revelar un significat ocult no anticipat; aquest moviment repetit és la recuperació d'un context més ampli que ja està donat. A més —apunta Griswold—, la ironia platònica fa que tot el diàleg quedi obert, que el diàleg mateix quedi situat en un context encara més ample: si hom atén al fet que la crítica de Sòcrates a l'escriptura es troba reproduïda en un text escrit per Plató, hom comprèn que hi ha una retractació de Plató respecte la crítica socràtica, una retractació que situa aquesta crítica en una perspectiva més àmplia i complexa de manera anàloga a la de les altres palinòdies; d'altra banda, donat que el *Fedre* és un relat, un mite, el diàleg assenyalava els seus propis límits com a text escrit, bo i convidant a l'exercici del diàleg viscut com a possibilitat de la recerca de si mateix.

La lectura de Griswold, lúcida i clara, ens situa en la comprensió del fet que, en la mesura que el *Fedre* conté una autoqualificació com a diàleg escrit, en ell hi trobem un senyal del nucli de l'ensenyament platònic.

*Self-knowledge* in Platos *Phaedrus* és, al meu parer, una obra valuosa per diverses raons. Primer, perquè defuig l'exercici poc seriós —i avorrit— del limitar-se a classificar el diàleg en qüestió dins una doctrina platònica ja sabuda. En comptes d'això, Griswold és fidel a la dita socràtica que el filòsof és amic d'aprendre/comprendre; atenent esforçadament a allò que es manifesta en el diàleg, i sense cap afany d'extreure'n doctrines o teories fàcils d'usar, Griswold copsa amb claredat i aconsegueix transmetre l'*eidos* amb el què el *Fedre* apareix com una unitat.

En segon lloc, i atès l'ensenyament particular transmès pel *Fedre*, la interpretació de Griswold té la virtut de pintar una bona imatge del tot de la filosofia platònica com a (re-)orientació de vida, bo i apuntant solucions satisfactòries a qüestions importants tals com la qüestió de l'ús filosòfic del mite, la qüestió de l'escriptura, la qüestió de la decisió platònica d'escriure —i d'escriure precisament en forma de diàleg—, etc. Les solucions donades suggereixen, a més, que per a Plató l'oralitat, el diàleg viu i viscut, és insubstituïble; i aquest suggeriment pot fer-nos concebre, sense que Griswold mateix ho hagi formulat enlloc en l'obra que comentem, un possible diàleg entre aquest autor (i d'altres que defensen els seus mateixos criteris interpretatius) i els representants de l'escola de Tubinga —els quals emfasitzen la importància primera de l'ensenyament platònic transmès oralment i recollit per la tradició indirecta—. I això és destacable perquè pot ajudar a assolir un màxim d'aclariment en l'estat actual dels estudis platònics.

Per fi, la tercera gran virtut que volem destacar es desprèn, d'alguna manera, de les consideracions anteriors. Hem dit que Griswold llegeix el *Fedre* de forma atenta per tal d'aprendre i comprendre. Hem dit, també, que allò que ensenya el *Fedre* és una determinada concepció de la vida filosòfica. Així,



la lectura del *Fedre* oferta ens situa, no ja en la comprensió d'una determinada filosofia entre filosofies (en el supòsit que això pugui passar mai), sinó en un diàleg vigent entorn la qüestió de la possibilitat o no possibilitat de l'empresa filosòfica mateixa. El progrés palinòdic del *Fedre*, que produeix una autoqualificació del diàleg mateix, ens empeny a seguir dialogant més enllà del *Fedre*. És destacable, per exemple, el fet que, en la seva polèmica amb Rorty i Derrida, autors que qüestionen la possibilitat de la filosofia mateixa, Griswold assenyali que és el *Fedre* mateix que defensa Plató dels atacs d'aquests dos autors. Trobem, així, que l'obra de Griswold esdevé una lectura valuosa, no ja només per a aquells que desitgin conèixer més a bastament l'estat actual dels estudis platònics, sinó també per a aquells que es trobin compromesos en la tasca de fer la diagnosi de la nostra actualitat com a moment teòric d'una (re-)orientació possible.

Xavier Ibáñez Puig

G. R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas*, Cambridge University Press, 1987.

G.R.F. Ferrari és actualment professor a la universitat de Califòrnia. Va ser en la seva època d'estudiant a Cambridge quan va començar la preparació d'aquest estudi sobre el *Fedre*, una primera versió del qual fóra la seva tesi doctoral. La versió definitiva d'aquesta obra és el resultat del treball desenvolupat per Ferrari al Whitney Humanities Center de Yale durant el curs 1984-85.

El llibre de Ferrari és un d'aquests estudis sobre Plató, darrerament més freqüents, que, com a interpretació d'un diàleg, fa un treball d'aclariment, prenent com a criteri primari d'interpretació la unitat i coherència d'aquesta obra, que ha de ser considerada com a totalitat. Això vol dir fer *epokhé* de tot allò que ja sabíem que diu Plató abans d'escoltar-lo, i escoltar-lo, per tant, atentament, és a dir, escoltant Sòcrates, Fedre, i tot allò que els passa.

Això vol dir que no trobarem en

aquest estudi cap remissió a una suposadament coneguda «teoria de les idees», ni cap discussió entorn el lloc d'aquest diàleg en una suposada evolució del pensament de Plató com a peça clau per la seva comprensió. Més que la preocupació pel lloc, és el joc del diàleg, la seva articulació com a nucli que dóna significat a la totalitat, el que fa de l'estudi de Ferrari un treball aclaridor precisament per la unitat de sentit assolida. Aquesta unitat es troba «listening to the cicadas»; d'aquí el títol.

El paisatge, tot allò que envolta a Sòcrates i Fedre, i que constitueix el fons sempre present i alhora oblidat de l'acció dramàtica, excel·leix molt més del que caldria per situar el diàleg. Aquesta presència de fons (background) hi surt a un primer pla (foreground) al començament del diàleg i després del segon discurs (himne mític) de Sòcrates. En aquesta segona aparició («rebot» del diàleg) surt mitjançant el cant de les cigales.

Les cigales, amb el seu llarg (de fet inacabable) discurs, adverteixen a Fedre del perill que la *quantitat* de discurs (i no la *bondat* d'aquest) sigui l'únic criteri per a jutjar-lo.

Per què no és bo el discurs de Lísias? Perquè el discurs del retòric és un discurs fet per convèncer, per seduir. Això vol dir que ha de tenir una aparença versemblant, perquè només la versemblança és convincent. Però si la versemblança és convincent, només ho és perquè ho és la veritat. És a dir, el retòric ofereix la versemblança a un públic que el que demana és la veritat. D'altra banda, la versemblança només es pot conèixer mitjançant el coneixement de la veritat. El retòric, aleshores, ha de conèixer la veritat per poder ésser un bon retòric. La veritat i el discurs esdevenen, així, instruments pel retòric. Per això no és bo el discurs del retòric: no perquè sigui fals, sinó perquè el retòric menteix: «There is an asymmetry, then, between the manipulating orator and his manipulated audience. He takes an interest in the truth of what he is urging only to the extent that it furthers his intention to persuade (for him, truth is subordinate to persuasion): whereas they will be persuaded only of what they take to be